

István M. Fehér und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.)

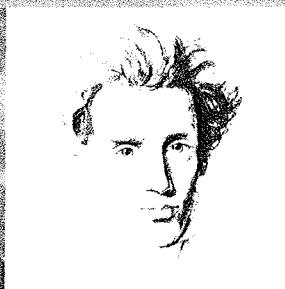
# Zeit und Freiheit



SCHELLING



SCHOPENHAUER



KIERKEGAARD



HEIDEGGER

ÉTHOS KÖNYVEK



Dieser Band dokumentiert die Beiträge, die auf einer internationalen philosophischen Fachtagung im April 1997 in Budapest gehalten wurden. Die Tagung wurde veranstaltet von der Internationalen Schelling-Gesellschaft und dem Lehrstuhl für Philosophiegeschichte der Eötvös-Universität Budapest unter Mitwirkung der Herder-Stiftung für Deutsch-Ungarische Philosophie und Wissenschaft und der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie.

Daß Ungarn und Deutschland durch gemeinschaftliche kulturelle Traditionen verbunden sind, zeigt sich an F. W. J. *Schelling*, der 1834 zum Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften ernannt wurde: Sein Dankesbrief an den Präsidenten der Akademie wird hier erstmals veröffentlicht. Es war bei solcher Tradition nur zu natürlich, daß die Internationale Schelling-Gesellschaft, die ihren Sitz in Leonberg hat, einer Einladung nach Budapest Folge leistete. Teilnehmer der Tagung waren Wissenschaftler aus Deutschland, Japan, Kanada, Kroatien, Polen, Slowenien, der Türkei und Ungarn.

Unter dem Titel *Zeit und Freiheit* folgten die Referate aufgrund neuerer Forschungsergebnisse und Texteditionen den Spuren Schellings bei maßgebenden Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts: bei Schopenhauer, Kierkegaard und Heidegger. Die angesprochene Thematik wurde im Rückblick auf Schelling diskutiert und die Aktualität ihres Weiterlebens erörtert.

Uralte ist das Thema Freiheit in der Philosophie. Es hat jedoch im letzten Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch totalitärer Systeme erneut an Aktualität gewonnen. Freiheit ist nicht selbstverständlich und bedarf immer wieder neuer Reflexion. Hier setzt die Schellingsche Philosophie Maßstäbe, auf die sich zu besinnen hilfreich ist. Die veröffentlichten Beiträge zeigen eine lebhafte und kontroverse Diskussion. Sie regen damit zum Weiterdenken an.

ISTVÁN M. FEHÉR und WILHELM G. JACOBS  
(Hrsg.)

# ZEIT UND FREIHEIT

*Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*

AKTEN DER FACHTAGUNG DER  
INTERNATIONALEN SCHELLING-GESELLSCHAFT  
BUDAPEST, 24. BIS 27. APRIL 1997

ÉTHOS KÖNYVEK

Budapest  
Kétf. Bt.  
1999

Veröffentlicht mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung,  
des National Cultural Fund of Hungary und  
der Frankfurt '99 gemeinnützigen GmbH (Budapest)

Dieser Band wird vorgelegt  
in Zusammenarbeit mit der  
Herder-Stiftung für Deutsch-Ungarische Philosophie und Wissenschaft

© Kétef Bt., 1999

ISBN 963 03 8155 9

## Inhalt

|  |    |
|--|----|
| <i>Vorwort der Herausgeber</i> .....   | 7  |
| <b>SCHELLING UND UNGARN</b> .....  | 9  |
| <i>Wilhelm G. Jacobs (Hg. und eingel.)</i><br>Schellings Brief vom 25. August 1835<br>an den Präsidenten der SOCIETAS ERUDITA HUNGARICA,<br>Joseph Graf von Teleky .....                       | 11 |
| <b>SCHELLING IM WECHSEL DER ZEITEN</b> .....   | 15 |
| <i>István M. Fehér, Budapest:</i><br>Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System,<br>Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive und<br>Philosopheme der nachhegelschen Philosophie ..... | 17 |
| <i>Wilhelm G. Jacobs, München:</i><br>Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften<br>und die Schellingsche Naturphilosophie .....  | 37 |
| <i>Jiro Watanabe, Tokyo:</i><br>Schellings Philosophie der Kunst –<br>im Hinblick auf die Wahrheit in der Kunst .....  | 55 |
| <i>Jean Grondin, Montréal:</i><br>Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik .....   | 65 |
| <i>András Gausz, Szeged:</i><br>Die Vollendung des Deutschen Idealismus<br>in Schellings frühen Schriften .....  | 73 |
| <b>SCHELLING UND KIERKEGAARD</b> .....   | 81 |
| <i>Jochen Hennigfeld, Landau:</i><br>Die Freiheit der Existenz. Schelling und Kierkegaard .....  | 83 |
| <i>Romano Poci, Berlin:</i><br>Der Schwindel der Freiheit. Zum Verhältnis von<br>Kierkegaards Angsttheorie zu Schellings Freiheitsschrift .....  | 95 |

|   |         |
|---|---------|
| <i>Zoltán Gyenge, Szeged:</i>   |         |
| Über die Begriffe der Zeit und des Seins<br>in der Philosophie Schellings und Kierkegaards .....                              | 107     |
| <i>Ömer N. Soykan, Istanbul:</i>  |         |
| Über die Lesbarkeit der Welt hinsichtlich<br>der teleologischen Betrachtung bei Schelling und Kierkegaard .....               | 117     |
| <br>SCHELLING UND SCHOPENHAUER .....  | <br>125 |
| <i>Lore Hühn, Berlin:</i>   |         |
| Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit.<br>Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitsschrift .....   | 127     |
| <i>Axel Hutter, Berlin:</i>   |         |
| Die Welt als Rätsel.<br>Drei Begegnungen der Philosophie mit der Sphinx .....   | 151     |
| <i>Endre Kiss, Budapest:</i>  |         |
| Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers<br>Systematisierung aufgrund des nachschriftlichen Nachlasses ..... | 163     |
| <br>SCHELLING UND HEIDEGGER .....   | <br>181 |
| <i>Thomas Buchheim, Mainz:</i>  |         |
| „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine<br>Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift .....       | 183     |
| <i>Béla Bacsó, Budapest:</i>  |         |
| „Seyn“ und Privation.<br>Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger .....   | 193     |
| <i>Dietmar Köhler, Bochum:</i>  |         |
| Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers<br>Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941 .....                      | 201     |
| <i>Damir Barbarić, Zagreb:</i>  |         |
| Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling – Heidegger .....  | 215     |
| <i>Robert Marszałek, Warschau:</i>  |         |
| Zum Wesensverständnis beim späten Schelling und bei Heidegger .....   | 225     |



## Vorwort der Herausgeber

In diesem Band werden die Vorträge, die auf einer internationalen Fachtagung vom 24. bis 27. April 1997 in Budapest gehalten wurden, veröffentlicht. Die Tagung wurde veranstaltet von der Internationalen Schelling-Gesellschaft und dem Lehrstuhl für Philosophiegeschichte der Eötvös-Universität Budapest unter Mitwirkung der Herder-Stiftung für Deutsch-Ungarische Philosophie und Wissenschaft und der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie.

Ungarn und Deutschland sind durch eine lange gemeinschaftliche kulturelle Tradition verbunden. Dies zeigt sich unter anderem auch an Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Er nämlich wurde 1834 zum Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften ernannt und bezeugt damit die kulturelle Verbundenheit beider Völker. Sein Dankesbrief an den Präsidenten der Akademie vom 25. August 1835, der im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Budapest liegt, ist im Folgenden erstmals veröffentlicht.

Es ist bei solcher Tradition nur zu natürlich, daß die Internationale Schelling-Gesellschaft, die ihren Sitz in Leonberg hat, einer Einladung nach Budapest gerne Folge leistete. Die Internationalität der Gesellschaft wurde sichtbar durch die Teilnahme von Kolleginnen und Kollegen aus Deutschland, Japan, Kanada, Kroatien, Polen, Slowenien, Türkei und Ungarn. Eine besondere Ehre und Freude war es, daß der Präsident der uns verbundenen Schelling-Gesellschaft Japan, Prof. Dr. Jiro Watanabe, an der Tagung teilnahm.

„Zeit und Freiheit“ lautete das Thema. Unter diesem Titel folgten die Referate den Spuren Schellings bei Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts, nämlich bei Schopenhauer, Kierkegaard und Heidegger. Die Problematik, welche unter dem Titel der Fachtagung gefaßt ist, erscheint mutatis mutandis bei Schopenhauer als Vorstellung und Wille, bei Kierkegaard als Zeit und Ewigkeit und bei Heidegger als Seiendes und Sein. Im Rückblick auf Schelling wurde diese Problematik diskutiert und die Aktualität ihres Weiterlebens erörtert. Selbstverständlich zeigen die vorliegenden Beiträge eine kontroverse Diskussion. Sie regen damit zum Weiterdenken an.

Das philosophiehistorische Thema der Tagung artikuliert philosophische Probleme. Diese wurden in Hinwendung zu bedeutenden Denkern der Vergangenheit erörtert. Deren Theorien geben eine Höhe der Argumentation vor, die maßgebend ist. Um dieser Maßgabe willen hat sich große Philosophie, da sie ihre eigenen Probleme auf angemessenem Niveau erörtern wollte, stets an Gestalten der Philosophiegeschichte orientiert. Damit nicht nur von Schelling selbst gere-

## *Vorwort der Herausgeber*

det werde, sei nur an Thomas von Aquin und seine fruchtbare Aufnahme der aristotelischen Philosophie erinnert.

Das Thema Freiheit hat darüber hinaus nach dem Zusammenbruch totalitärer Systeme im letzten Jahrzehnt an Aktualität gewonnen. Freiheit ist nicht selbstverständlich und bedarf u.a. immer wieder neuer Reflexion. Hier setzt insbesondere die Schellingsche Philosophie, deren A und O Freiheit ist, Maßstäbe, auf die sich zu besinnen, hilfreich ist.

Die Veranstalter danken der Loránd-Eötvös-Universität Budapest für ihre Gastfreundschaft. Sie bedanken sich herzlich bei der Fritz Thyssen Stiftung für großzügige Unterstützung. Sie sagen dem Ungarischen Kultusministerium, der Magyar Külkereskedelmi Bank Rt., dem Goethe-Institut Budapest und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften besten Dank.

*István M.Fehér*

*Wilhelm G. Jacobs*



Hrsg. von  
Wilhelm G. Jacobs

Schellings Brief vom 25. August 1835  
an den Präsidenten der  
SOCIETAS ERUDITA HUNGARICA,  
Joseph Graf von Teleky

Der Brief ist, ausgenommen die Grußformel am Schluß, von Schreiberhand geschrieben. Die im Druck in KAPITÄLCHEN gesetzten Worte sind in lateinischer Schrift, die übrigen in deutscher Schrift geschrieben. Oberhalb der Anrede findet sich der Eintrag: VI Ngy. XXXVIII. Joseph Graf von Teleky (24. Oktober 1790 – 16. Februar 1855) war seinerzeit Präsident der Societas, resp. Akademie.

Wilhelm G. Jacobs

---

Hochgeborner Herr Graf,  
Hochverehrtester Herr Präsident!

Lange schon hatte ich Euer Hochgeboren meinen verbindlichsten Dank für Ihr gefälliges Schreiben vom Nov. v. J., worin Sie mich von meiner Ernennung zum Mitglied der SOCIETAS ERUDITA HUNGARICA zu benachrichtigen die Gewogenheit hatten, abstatten sollen, wie ich es nun demnächst officiell thun werde, sobald ich die in dergleichen Fällen erforderliche Genehmigung Sr. Majestät des Königs, die bisher nicht erfolgt ist, werde erhalten haben. Um so mehr freut es mich, eine Gelegenheit erhalten zu haben, der SOCIETAS ERUDITA und ihrem würdigen Herrn Präsidenten hinsichtlich der gewünschten, in der hiesigen Bibliothek befindlichen hungarischen Handschrift einen litterarischen Dienst erzeigen zu können. Nur muß ich bemerken, daß Handschriften der hiesigen Bibliothek bloß gegen Gutsagen der betreffenden Gesandtschaften ins Ausland geschickt werden dürfen; ich überlasse daher Euer Hochgeboren, dieses für die fragliche Handschrift entweder unmittelbar, oder durch das Kaiserl. Oesterreich. Ministerium bey der hiesigen Kaiserl. Gesandtschaft zu veranlassen, bin aber auch bereit, im Fall ich nach einiger Zeit keine Antwort deshalb von Ihnen erhalten haben sollte, zu versuchen, den Kaiserlichen Gesandten, Herrn Grafen von SPIEGEL, selbst zur Uebernahme dieser Garantie zu veranlassen.

mit ausgezeichnetster Verehrung

Ew. Hochgeboren

München den 25. Aug. 1835.

unterthäniger und gehor-  
samster Diener

*vSchelling*

VI Hgy. XXXVIII.

Hochzuverehrer Herr Graf,  
Hochzuverehrer Herr Präfect!

Lange schon steht ich Ihrer Hochzuverehrten unermesslichen  
Dank für Ihre gütliche Bescheid vom Dec. d. J., worin Sie mich  
von meiner Erwählung zum Mitglied der Societas Erudita Hungarica  
zu benehmen Sie angewiesen hat, absetzen, wenn ich es zum  
Antritt official sein würde, sobald ich in den Vergleich fallen würde  
und die Genehmigung der Majestät des Königs, die bisher nicht erfolgt  
ist, nicht erhalten haben. Aber so sehr ich mich, mich absetzen  
nicht absetzen zu haben, der Societas Erudita und ihrem wertvollen Herrn  
Präfecten hinsichtlich der gewünschten, in der kaiserlichen Bibliothek befind-  
lichen handschriftlichen Handschrift einen lithographischen Abdruck zu  
geben. Aber mich ist bekannt, daß Handschriften der kaiserlichen Biblio-  
thek bloß gegen Auftragen der betreffenden Anstalten und des  
Landesgraphen werden dürfen; ich überlasse daher Ihrer Hochzuverehrten,  
dieses für die kaiserliche Handschrift notwendige zu thun, oder durch  
des kaiserl. Hofraths. Ministerium bei der kaiserlichen Bibliothek zu =



Schelling, Kierkegaard, Heidegger  
hinsichtlich System, Freiheit  
und Denken

István M. Fehér  
Budapest

Gemeinsame Motive und Philosopheme  
der nachhegelschen Philosophie

Daß die Philosophie der Neuzeit nach dem Tode Hegels und dem Ausgang des deutschen Idealismus eine entscheidende und in ihren Auswirkungen auch noch unsere heutigen Denkperspektiven in vielerlei Hinsicht bestimmende Wende erfahren hat, ist seit längerem bekannt – die Bezüge jener Wende sind jedoch bis heute wohl kaum genügend ausgemessen worden. Die Namen, die mit jener Wende geläufig verbunden zu werden pflegten, lauteten bis vor kurzem: Kierkegaard, Feuerbach, Marx. Heute demgegenüber, nach Jahrzehnten gründlicher philosophischer Gelehrsamkeit, wird man auf Grund neuer kritischer Editionen und daran anschließender Forschungen eher geneigt sein zu sagen: vieles von dieser Wende ist schon im Denken Schellings vorbereitet, ein wesentlicher Teil hiervon in ihm geleistet, oder gar sie selbst in ihm auch vollzogen worden.

Zu dieser Wandlung der historiographischen Perspektive mußte freilich eine lange und ehrenvolle Tradition philosophiegeschichtlicher Betrachtungsweise revidiert werden. Gemäß dieser ersten und üblich gewordenen Denkperspektive, die wohl für ein ganzes Jahrhundert verfestigt wurde, war auf dem Gebiet der Philosophiegeschichtsschreibung „das Bild des Deutschen Idealismus [...] dadurch bestimmt“, wie Walter Schulz es zusammenfassend formuliert hat, „daß Hegel als der eindeutige Vollender der ganzen Bewegung galt“.<sup>1</sup> Diese Art der Philosophiegeschichtsschreibung, gemäß der es eine einheitliche, fortschreitende Linie innerhalb des Deutschen Idealismus gibt, beherrschte wesentliche Werke unseres Jahrhunderts.<sup>2</sup> Sie kommt unmißverständlich etwa in Nicolai Hartmanns *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* oder in verschiedenen Werken von Georg

---

<sup>1</sup> W. Schulz: „Der Briefwechsel Fichtes und Schellings. Vorbemerkung“. In: Fichte–Schelling: *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, S. 11.

<sup>2</sup> Im angelsächsischen Sprachraum konnte sich freilich diese Interpretationslinie im Hinblick auf das vorwiegend empiristisch-erkenntnistheoretisch-logisch eingestellte Klima nicht behaupten: man ist nach wie vor geneigt, „to skip slightly over the nineteenth and twentieth centuries (a habit which still prevails among analytic philosophers – who see the interval between Kant and Hegel as an unfortunate period of confusion)“. (Richard Rorty: „Philosophy in America Today“. In: R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, S. 212.)



Lukács, oder in sonstigen Lehrbüchern zum Ausdruck und bestimmte offensichtlich auch noch den Neuhegelianismus. Richard Kroner war z.B. „nach wie vor überzeugt, daß die Entwicklung von Kant bis Hegel einer inneren, sachlichen, logischen Notwendigkeit folgte“.<sup>3</sup> Der Dreischritt führte „vom frühen Fichte über den frühen und mittleren Schelling zu Hegels System als dem eigentlichen Telos des idealistischen Denkens“.<sup>4</sup> Der späte Fichte und der späte Schelling wurden, wenn überhaupt, in ganz anderen Kapiteln der philosophiehistorischen Lehrbücher untergebracht, etwa in denen der nachhegelschen Philosophie oder des Irrationalismus. So wurde z.B. die Philosophie des späten Schelling von Windelband in einem „Die Metaphysik des Irrationalen“ betitelten Kapitel seines Lehrbuchs als „Irrationalismus“ abgehandelt.<sup>5</sup>

Diese Interpretationslinie konnte freilich nicht zuletzt eben dadurch zustandekommen und sich verfestigen, daß das Werk des späten Fichte und des späten Schelling ganz unbekannt blieben. Nach einem Jahrhundert kann man nun aus heutiger Sicht die Eigenständigkeit eines jeden der Vertreter des deutschen Idealismus mit guten Gründen behaupten, um so mehr, weil viele zunächst unveröffentlicht gebliebene Texte und Manuskripte im Zusammenhang mit dem Werk des späten Schelling und des späten Fichte inzwischen gefunden, ediert und damit der Forschung zugänglich gemacht worden sind.

Zu Schellings 200. Geburtstag (1975) hat Odo Marquard ihn den Zeitgenossen incognito genannt.<sup>6</sup> Dieser ist er wohl nicht nur am Ende des 20. Jahrhunderts, sondern er ist es weitgehend schon in seinen späteren Lebensjahren und dann bis auf die jüngste Gegenwart gewesen. Autoren, die im 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts deutlich mehr Beachtung fanden als Schelling, wie z.B. Schopenhauer und Kierkegaard, haben weitaus tiefere Bezüge zu Schellings Denken, als man gemeinhin annimmt. Heideggers Wertschätzung Schellings ist zwar bekannt, aber die Bezüge zu Schelling sind auch bei ihm nicht ausgemessen. Dem unbekannten Wirken Schellingschen Denkens soll unsere Tagung exemplarisch bei den genannten Philosophen nachgehen.

---

<sup>3</sup> „Vorwort zur 2. Auflage“. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 2. Auflage. Mohr, Tübingen 1961, S. V. Siehe auch Kroner: „Hegel heute“. In: *Hegel-Studien* 1 (1961), S. 135-153; hier S. 149.

<sup>4</sup> W. Schulz: „Der Briefwechsel Fichtes und Schellings“, a.a.O., S. 11. Siehe auch W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. Auflage. Neske, Pfullingen 1975, S. 7.

<sup>5</sup> Vgl. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 17. Auflage (unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Auflage). Hrsg. von H. Heimsoeth. Mohr, Tübingen 1980, S. 530 ff. Ähnlich dann in marxistischer Sicht bei Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. In: Werke. Bd. 9. Luchterhand, Neuwied und Berlin 1962, S. 114 ff. (In bezug auf den „Irrationalismus der zweiten Periode Fichtes“ vgl. hier ebd., S. 16).

<sup>6</sup> O. Marquard: „Schelling – Zeitgenosse incognito“, in: *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie*, hrsg. H.-M. Baumgartner, Alber, Freiburg-München 1975, S. 9ff.

Durch die Bemerkung über Schelling als den Zeitgenossen incognito wollte Marquard zum Ausdruck bringen, daß Schellings Denken, ohne daß wir uns dessen bewußt seien, in der Gegenwart wirkungsvoll sei. Diese Meinung hat während der mittlerweile vergangenen mehr als 20 Jahre kaum etwas von ihrer Aktualität eingebüßt. Eher im Gegenteil. Es genügt, etwa an die in den vergangenen Jahrzehnten vollzogene Wandlung des durch die Naturwissenschaft vermittelten Weltbildes zu denken. Daß gegenüber dem Weltbild der vergangenen Naturwissenschaft, das die Welt als eine große Maschine dargestellt hatte und heutzutage in die Krise gekommen ist, das Selbstverständnis moderner Naturwissenschaft die Natur eher durch Begriffe wie Selbstorganisation, autopoiesis u. ä. zu beschreiben tendiert, verleiht der Schellingschen Naturphilosophie eine neue Aktualität. Oder man bedenke dieses, daß das Jahr 1975, da Marquard zum 200. Geburtstag Schellings die zitierte Bemerkung über ihn als den Zeitgenossen incognito gemacht hat, gleichzeitig auch das Jahr war, in dem die Veröffentlichung der Gesamtausgabe der Werke Martin Heideggers ihren Anfang genommen hat – und in den mittlerweile vergangenen mehr als 20 Jahren ließen sich im Zuge der fortschreitenden Edition dieser Gesamtausgabe neue Dimensionen des Wirkens Schellingscher Gedanken auf Heideggers Werk entdecken. Um nur einen Befund aus jüngster Zeit vorzuführen: im Band 28 der Gesamtausgabe, der eben in diesem Jahre, 1997, veröffentlicht wurde und der den Text der Vorlesung des Sommersemesters 1929 enthält – welche Vorlesung Heidegger charakteristischerweise der Interpretation des deutschen Idealismus gewidmet hatte und welche für die künftige Idealismusforschung und -interpretation deswegen besondere Beachtung finden soll –, begegnet man in einer „Zwischenbetrachtung über den frühen Schelling“ folgender Bemerkung:

Was die „Realität des Realen [bei Fichte] ausmacht“ ist „dieses, daß das Nicht-Ich überwunden werden soll, nur *ist*, um *nicht sein* zu sollen. Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden [...]“,<sup>7</sup> so etwas begegnet man hingegen eben beim jungen Schelling. Nicht so sehr und nicht in erster Linie die Deutungsperspektive als vielmehr Heideggers Wortgebrauch („Seinlassen des Seienden“) verdient hier Beachtung. Bedenkt man, daß das Thema des Seinlassens, ein Lieblingsthema des späten Heidegger, eben in diesen Jahren in den Vordergrund seines Denkens rückt – es erscheint ausdrücklich erst im 1930 gehaltenen Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“, in dem zunächst eben „Freiheit als [...] Seinlassen von Seiendem“ und dieses, das „Seinlassen“ als „Sicheinlassen auf das Seiende“ interpretiert wird,<sup>8</sup> d.h. ein „Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare“, ein

---

<sup>7</sup> M. Heidegger: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe, Bd. 28, hrsg. C. Strube, Klostermann, Frankfurt/Main 1997, S. 184.

<sup>8</sup> Vgl. M. Heidegger: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1976, S. 188. Zum folgenden ebd.

Sich aussetzen dem Seienden als einem solchen – und nimmt man hinzu, daß diese 1930 entstandene Schrift Heideggers von der bisherigen Forschung fast einstimmig als eines der ersten Zeichen der sog. Kehre Heideggers interpretiert wurde, so ist es jedenfalls beachtenswert und von weiteren Forschungen noch genauer auszuwerten, daß diese Denkfigur des Seinlassens zum ersten Mal (1929, kaum zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*) eben inmitten einer Schellinginterpretation auftaucht, was wohl weitere Parallelen zwischen Schelling und Heidegger bzw. eine weitere Auswirkung des Denkens Schellings auf Heidegger nahelegen dürfte. Angesichts dieses Befunds eröffnet sich hier ein neues Forschungsfeld, durch das die von Walter Schulz initiierte Forschungsperspektive fruchtbar erweitert werden könnte.

Dieser Hinweis wollte nur darauf aufmerksam machen, inwieweit noch heute verborgene Auswirkungen des Denkens Schellings auf die Philosophie unseres Jahrhunderts ans Tageslicht kommen können. Die Wirkung einer Reihe Schellingscher Themen auf Kierkegaard, Schopenhauer und Heidegger, das Aufgreifen derselben durch diese Denker, werden in den folgenden Tagen in den Referaten unserer Tagung vielfach erörtert und zur Diskussion gestellt; es handelt sich dabei um Motive und Philosopheme, die den maßgeblichen Gestalten der nachhegelschen Philosophie gemeinsam sind: zunächst die im Titel der Tagung angesprochenen Themen der Zeit und der Freiheit, ferner die der Existenz, des Seins, des Willens, der Faktizität und der Angst. In meinem Eröffnungsvortrag möchte ich zunächst einen kurzen Überblick über einige dieser Themen geben, um die hier bestehenden vielfachen Problemzusammenhänge etwas zu veranschaulichen, ohne jedoch auf sie im einzelnen einzugehen (I.); und dann, in einem zweiten Schritt, möchte ich eine Kierkegaard-Stelle näher ins Auge fassen, durch die ich die im Titel meines Vortrags angesprochenen Leitbegriffe zusammenbringen und sie zugleich auf Schelling im Rückblick und auf Heidegger im Vorblick beziehen zu können hoffe (II.). Zum Schluß werde ich Marquards Hinweis aufgreifen und eine ergänzende Überlegung hierzu anstellen (III.).

## I.

Dem Thema des Willens galt bekanntlich vor allem die Philosophie Schopenhauers; obwohl er durch die in Schellings Freiheitsschrift geäußerte These, „Wollen ist Ursein“,<sup>9</sup> nicht beeinflusst worden sein will,<sup>10</sup> fällt jedoch auf, daß in

---

<sup>9</sup> F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Schellings *Sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-61, (= SW) Bd. VII, S. 350.

<sup>10</sup> A. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, hrsg. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt/Main, Bd. 4, S. 165.

seiner Bestimmung des Willens, dieser mache „das Ding an sich, [...] das wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst“ sei „er jedoch bewußtlos“,<sup>11</sup> weitgehend Schellingsche Motive in bezug auf die eben in der Freiheitsschrift angegebene Charakterisierung des Willens als Sehnsucht, als „ahnenden Willen“ als Willen, „in dem kein Verstand ist“,<sup>12</sup> wiederzuerkennen sind.

Es seien in diesem Zusammenhang noch einige grobe Parallelen vorgeführt. War vorher von Schellings Freiheitsschrift die Rede, so wissen wir aus dem Bericht Hans-Georg Gadamer, wie sehr folgender Satz der Freiheitsschrift die Aufmerksamkeit des jungen Heidegger auf sich zog: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum“<sup>13</sup> – dazu soll Heidegger im Seminar gesagt haben: „Meine Herren, nennen Sie mir einen einzigen Satz von Hegel, der diesem Satz an Tiefe gleichkommt“.<sup>14</sup> Das Beeindruckt-werden Heideggers durch diesen Satz Schellings wird verständlich, sobald man an die zentrale Rolle denkt, die der Begriff Angst und im generellen der der Stimmungen bei Heidegger spielen; und da steht sicherlich auch der Begriff der Selbstheit im Hintergrund: hinsichtlich all dieser Begriffe (Angst, Stimmung, Selbst) hat nun hier Kierkegaard sicherlich wichtige Vorarbeiten geleistet. „Hinter Kierkegaard und später sogar hinter Nietzsche wurde für ihn der späte Schelling immer sichtbarer. [...] Heidegger erkannte in ihm sein eigenstes Problem wieder, das Problem der Faktizität, der unauflösbaren Dunkelheit des Grundes – in Gott wie in allem, was wirklich und nicht nur logisch ist.“<sup>15</sup> Heideggers Entwürfe zu einer »Hermeneutik der Faktizität« stellen ein Thema dar, das in der jüngeren Heideggerrezeption und -forschung immer neue Beachtung und Faszination gefunden hat. Seine Meinung, hinter diesem Thema stecke Schelling, hat nun Gadamer wiederholt zum Ausdruck gebracht. Anfang der zwanziger Jahre, hieß es in einem anderen Rückblick, „bildete Heidegger den Begriff einer »Hermeneutik der Faktizität« und formulierte damit gegen die phänomenologische Wesensontologie Husserls die paradoxe Aufgabe, das »Unvordenkliche« (Schelling) der »Existenz« dennoch auszulegen, ja Existenz selber als »Verstehen« und »Auslegung«

---

<sup>11</sup> A. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 259.

<sup>12</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 359.

<sup>13</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 381.

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer: *Philosophische Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt/Main 1977, S. 214; vgl. des weiteren auch Gadamer: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Mohr, Tübingen 1987, S. 266, 306.

<sup>15</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 306.



[...] zu interpretieren.“<sup>16</sup> Dieser Begriff der »Hermeneutik der Faktizität« sei eben deshalb so faszinierend, weil er wahrlich „ein hölzernes Eisen“ sei, denn „Faktizität meint gerade den unverrückbaren Widerstand, den das Faktische allem Begreifen und Verstehen entgegensetzt“.<sup>17</sup>

Diese Einsicht, ohne jedoch den unser Jahrhundert auszeichnenden hermeneutischen Zug, ist allerdings bei Kierkegaard aufzufinden. Während seines Aufenthaltes in Berlin, als er die Vorlesungen des alten Schelling gehört hatte, notierte Kierkegaard in seinem Tagebuch: „»Wirklichkeit« läßt sich nicht begreifen [...] Begreifen heißt, Wirklichkeit in Möglichkeit auflösen.“ „[...] der Begriff Existenz ist eine Idealität, und die Schwierigkeit ist gerade die, ob Existenz im Begriff aufgeht“.<sup>18</sup> Es fällt leicht, hinter Kierkegaards Bemerkung die die ganze Philosophie des späten Schelling durchdringende Unterscheidung zwischen *quid sit* und *quod sit*, bzw. die zwischen negativer und positiver Philosophie zu entdecken: „es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, *quid sit*, und daß es ist, *quod sit*“.<sup>19</sup> Kierkegaards Akzentuierung des Begriffs Existenz hat aber auch einen weiteren Aspekt, der seinerseits ebenfalls vom späten Schelling herkommt und der in der ganzen nachhegelschen Philosophie eine hervorragende Rolle spielen sollte: den Aspekt der Individualität, der Einzelheit. Dieser Aspekt wird von Heidegger in den Begriff der „Jemeinigkeit“ des Daseins aufgenommen, während das Daß in der Form „daß es ist und zu sein hat“ zur Geltung gebracht wird. „Existenz bezieht sich auf das Einzelne“, heißt es in Kierkegaards Tagebüchern; „der Einzelne [...] liegt jenseits des Begriffs oder geht doch in ihm nicht auf“.<sup>20</sup> Das Problem der Individualität, ihre Unbegreiflichkeit bzw. Uneinholbarkeit durch universale Begriffe sollte in den späteren wissenschaftstheoretischen Debatten des Neukantianismus Ende des Jahrhunderts durch die Bemühungen Windelbands und Rickerts um die Entfaltung einer sog. idiographischen Methode in neuer Form in den Vordergrund des Interesses der philosophischen Öffentlichkeit treten. Schellings Bestehen auf der Existenz und im Zusammenhang damit auf der freihandelnden Persönlichkeit, welche als Topos in seiner späten Hegel-Kritik wiederholt auftauchen, und das Aufgreifen dieser Themen durch Kierkegaard fügen sich sicherlich in die Tendenz gegen Hegel

---

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1986, S. 103.

<sup>17</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 218.

<sup>18</sup> S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. IV, S. 106, 74. zit. nach Manfred Frank: „Einleitung“, in Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, hrsg. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1977, S. 30.

<sup>19</sup> Schelling: SW XIII, S. 56f. (Einleitung in die Philosophie der Offenbarung)

<sup>20</sup> S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. IV, S. 74. zit. nach Manfred Frank: „Einleitung“, in Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, S. 30.

ein, denn Hegel hatte den Standpunkt des Allgemeinen von früh an sozusagen auch sprachphilosophisch zu begründen versucht, und zwar unter Berufung darauf, daß das Einzelne „der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen, angehört, *unerreichbar* ist“.<sup>21</sup> Das „Individuum est ineffabile“ ist freilich ein häufig auftauchender Topos, der Eingang auch in den auf Hegel folgenden Neukantianismus bzw. Historismus gefunden hat und auch bei Rickert und Dilthey auftaucht.<sup>22</sup> Man braucht weder Diltheys erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften, deren Ziel die „Auffassung des Singularen, Individualen bildet“,<sup>23</sup> noch den Versuch Windelbands und Rickerts, der generalisierenden Methode der Naturwissenschaften eine individualisierende Begriffsbildung der historischen Kulturwissenschaften entgegenzusetzen und sie einwandfrei auszubilden, in jeder Hinsicht für gelungen und problemlos zu halten, um sie Hegel gegenüber zumindest als eine mögliche und plausible Alternative auszuspielen. Wie dem auch sei, die Vermutung ist plausibel und weiterer Forschungen wert, ob und wie Gedanken Kierkegaards und des späten Schelling die Entfaltung dieser wissenschaftstheoretischen Bewegung mit inspiriert haben könnten, wodurch allerdings ein Forschungsfeld eröffnet wird, das über die von unserer Tagung angesprochenen Themen und Autoren hinausführt.

Karl Löwith meinte, das Problem des Seins sei in der Gegenbewegung zu Hegel bereits bei Schelling „an jenen Punkt gelangt, wo es Heidegger wieder aufnahm“.<sup>24</sup> Löwith hatte einige Existenziale Heideggers mit Kategorien Schellings parallelisiert; liest man jedoch eben das Hegel-Kapitel aus Schellings Münchener philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, so kann man da auch eine andere, in gewissem Sinne noch prägnantere Antizipation der Seinsfrage Heideggers entdecken. Schelling wirft da nämlich Hegel zweimal vor, er wende „unbedenklich die Form des Satzes, die Kopula, das ist, an“, ohne jedwede Hinterfragung, wie, z.B. in der These, „das reine Sein ist das Nichts“, und dies „ohne im geringsten über die Bedeutung dieses *ist* sich ausgewiesen zu haben“.<sup>25</sup> Die Seinsfrage Heideggers ist freilich nicht ohne weiteres der Frage nach dem *ist* der Kopula gleichzusetzen, doch ist das Sein der Kopula da wesentlich mitbestim-

---

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Meiner, Hamburg 1988, S. 77.

<sup>22</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Auflage, Tübingen 1913, S. 223; W. Dilthey, „Die Entstehung der Hermeneutik (1900)“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. G. Misch, Göttingen 1957, S. 330. Siehe auch H.-G. Gadamer: „Text und Interpretation“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 330.

<sup>23</sup> W. Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 26.

<sup>24</sup> K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1981, S. 133.

<sup>25</sup> Schelling: *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, S. 144; vgl. ebd., S. 134.

mend, und daß die Bedeutung dieses *ist* wohl erklärungsbedürftig ist, könnte Heidegger auch Schelling entnommen haben (das Thema ist im übrigen auch bei Husserl behandelt<sup>26</sup>).

Um die eigentümliche Situation der nachhegelschen Philosophie in Blick auf die bestimmende Rolle, die in ihr Kierkegaards Gedanken und Schellings geistiger Einfluß auf sie spielten, zu vergegenwärtigen, möchte ich am Ende dieses skizzenhaften Überblicks noch einmal auf eine zusammenfassende Darstellung Gadammers rekurren. „Kierkegaards eigene Situation in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts war durch seine christlich orientierte Kritik am Hegelschen spekulativen Idealismus bestimmt. Es war dieser Zusammenhang, der dem Worte »Existenz« sein spezifisches Pathos verlieh. Doch hatte sich bereits in Schellings Denken ein neues Moment zu begrifflicher Geltung gebracht, sofern Schelling in tiefsinnigen Spekulationen über das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung einen Unterschied in Gott selber statuierte; er sprach von dem Grund in Gott und von der Existenz in Gott, um im Absoluten die eigentliche Verwurzelung der *Freiheit* aufzudecken und das Wesen der menschlichen *Freiheit* tiefer zu verstehen. Kierkegaard nahm dies Schellingsche Gedanken-Motiv auf und versetzte es in den polemischen Zusammenhang seiner Kritik an der alles vermittelnden, alles zu Synthesen vereinigenden spekulativen Dialektik Hegels.“<sup>27</sup> Wenn „Kierkegaard dem berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Hegel, in sarkastischem Ton nachsagte, der absolute Professor in Berlin habe das Existieren vergessen, so lag darin mit deutlichem Nachdruck der Hinweis auf die menschliche Grundsituation des *Wählens und Entscheidens*, deren christlicher und religiöser Ernst nicht durch Reflexion und dialektische Vermittlung verunklärt und verharmlost werden dürfte“.<sup>28</sup>

Da in Gadammers Darstellung Kierkegaards Übernahme der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz einerseits mit dessen Hegel-Kritik, andererseits mit dem Problem der Freiheit (des Wählens und Entscheidens) in Zusammenhang gebracht wird, lohnt es sich, diesem Punkt etwas nachzugehen, und darauf möchte ich im zweiten Teil meines Eröffnungsvortrags anhand einer Kierkegaard-Stelle etwas ausführlicher eingehen.

---

<sup>26</sup> Vgl. z.B. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. II/2: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage, Niemeyer, Tübingen 1980, S. 128ff., bes. 131, 137, 139ff.

<sup>27</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 176.

<sup>28</sup> Ebd., S. 177.

## II.

Kierkegaards programmatische Stellung zur Philosophie Hegels kommt schon im Titel seines berühmten Werks *Entweder/Oder* klar zum Ausdruck. Entweder/Oder besagt Wahl, Entscheidung, die notgedrungen zukunftsorientiert sind, ferner so etwas wie Tätigkeit, Aktivität, Leben, die alle dem spekulativen Denken Hegels oder (da letzteres für Kierkegaard mit der Philosophie schlechthin gleichbedeutend zu sein tendiert) der Philosophie überhaupt entgegengesetzt werden. Hegels absolutes (und absolut vollendetes, d.h. geschlossenes) System beansprucht, die ganze Welt in sich selbst zu enthalten; Kierkegaards Interesse ist dagegen dem Standpunkt des Lebens und des Einzelnen verpflichtet, sein Fragen richtet sich dementsprechend auf die Bedeutung bzw. den Sinn der Philosophie für das Leben; ihm geht es um so etwas wie, um mich eines zu diesem Zweck etwas paraphrasierten bzw. geänderten Titels Nietzsches zu bedienen, den „Nutzen und Nachteil der Philosophie für das Leben“. Im Leben des Einzelnen spielen nun Wahl und Entscheidung eine gewiß nicht gering zu schätzende Rolle und zwar in bezug auf die Zukunft, die als Zukunft eben im Zusammenhang und als Funktion der Entscheidung entstehen soll.

Wenn es eine künftige Zeit, wenn es damit auch ein Entweder/Oder, d.h. Wählen, Handlung und Freiheit, gibt,<sup>29</sup> so ist die Zeit, „in welcher der Philosoph lebt“, so lautet Kierkegaard entscheidende Hegel-Kritik, „nicht die absolute Zeit, sie ist selber ein Moment. [...] es wäre als [...] Fehler der Philosophie unsrer Zeit zu betrachten, daß sie unsere Zeit mit der absoluten Zeit verwechselt hat.“ Daraus ergibt sich die Einsicht, daß „die Kategorie der Vermittlung dadurch einen erheblichen Knacks bekommen hat, und die absolute Vermittlung erst möglich wird, wenn die Geschichte fertig ist, mit andern Worten, daß *das System im steten Werden ist*.“ Dieser gedankliche Fehler, die Möglichkeit einer absoluten Vermittlung zuzugestehen, welcher notwendigerweise auch zur Unmöglichkeit der Wahl, des Entweder/Oder führt, ergibt sich aus der Schwierigkeit, „daß man 2 Sphären miteinander verwechselt, die des *Denkens* und die der *Freiheit*. Für den Gedanken ist der Gegensatz nichts Bestehendes; er geht über in das Andere und darauf zusammen zur höheren Einheit. Für die Freiheit ist der Gegensatz ein Bestehendes; denn sie schließt ihn aus“.<sup>30</sup>

In diesen Worten Kierkegaards finden sich wie versammelt fast alle Schlüsselbegriffe der die nachhegelsche Philosophie charakterisierenden Hegel-Kritik, und dadurch auch die Grundzüge der allgemeinen geistigen Orientierung des Zeitalters. Daraus möchte ich hier zunächst nur den Zusammenhang der im Ti-

---

<sup>29</sup> „[...]denn Handlung ist wesentlich futurisch“ (S. Kierkegaard: *Entweder/Oder*. Zweiter Teil. Düsseldorf 1957, S. 181).

<sup>30</sup> Ebd., II, S. 184. (Herv. Verf.)



tel meines Referats angesprochenen Begriffe, „System, Freiheit, Denken“, hervorheben.

System erweist sich in dieser Perspektive zunächst als dasjenige des Denkens, aus dem die Dimension der Zukunft ausgeschlossen ist und notgedrungen auch ausgeschlossen werden muß, da sie prinzipiell systemsprengenden Charakters ist. Dieses System kann demnach die Geschichte nur als aufgehobene, geschlossene enthalten, d.h. eben nicht als lebendige Geschichte. Das System ist seinem Begriff nach allumfassend, soll das All des Seienden in sich schließen, das Ausbleiben der Dimension der Zukunft kann also keine Leerstelle im System selbst darstellen, sondern dieses muß so entworfen sein, daß es gegenüber so etwas wie Zukunft von vornherein sozusagen blind ist. „Die Philosophie kehrt sich der Vergangenheit zu, der ganzen durchlebten Weltgeschichte, sie zeigt, wie die aus-einandertretenden Momente zur höheren Einheit zusammengehen, sie vermittelt und vermittelt. Dagegen scheint sie mir überhaupt nicht zu antworten auf das, danach ich frage: denn ich frage nach dem Zukünftigen“.<sup>31</sup> Das Geschäft der Philosophen erschöpft sich darin, das Vergangene zu vermitteln und darin zu leben,<sup>32</sup> sie sind zwar imstande, „mit den titanischen Gewalten der Geschichte“ zu spielen, z.B. „Heidentum und Christentum miteinander [zu] vermitteln“, sie sind jedoch außerstande, „dem einfältigen Mensch zu sagen, was er im Leben hier zu tun habe, und auch nicht wissen, was sie selber zu tun haben.“<sup>33</sup> Dem Standpunkt des Lebens, auf den es Kierkegaard einzig und allein ankommt und der hier vom Ehemann vertreten wird, genügt die absolute Philosophie, das abgeschlossene System ganz und gar nicht.

System und Denken stehen in dieser Perspektive auf der einen Seite, Freiheit (und was damit einhergeht: Existenz, Wahl, Entscheidung, Entweder/Oder, Zukunft) auf der anderen. Wenn Kierkegaard sagt, „daß man 2 Sphären miteinander verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit“, und im Angesicht dieser Verwechslung für die möglichst schärfste Trennung beider plädiert, so nimmt er (vielleicht auch unbewußt) zu einem Problem Stellung, das dem deutschen Idealismus, und vor allem Schelling, gar nicht unbekannt war, das vielmehr den ganzen Idealismus durchdrungen hatte, ja das Problem darstellte, das ihn vom Anfang bis zum Ende im innersten beschäftigte, ein Problem, an dem Schelling und mit ihm der ganze Idealismus am Ende jedoch scheiterten.

Die Interpretationsfigur Scheitern rührt von Heidegger her – der diesem Problem, demjenigen der Verträglichkeit von System und Freiheit, im Rahmen einer großangelegten Interpretation der Freiheitsschrift Schellings tiefgreifende

---

<sup>31</sup> Ebd., II, S. 181.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., II, S. 182.

<sup>33</sup> Ebd., II, S. 182.

Analysen gewidmet hatte – und bezeichnet gar nicht etwas bloß Negatives;<sup>34</sup> für Heidegger ist vielmehr echtes Scheitern kein Unglück, sondern „das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“.<sup>35</sup>

Es ist hier sicherlich nicht der Ort, Heideggers großartige Interpretation in ihren einzelnen Schritten nachzuvollziehen. Es sei ein Einziges hervorgehoben, nämlich, daß Heidegger überzeugend nachweist, wie eben das Problem der Unverträglichkeit von System und Freiheit es ist, an dem die Philosophie Schellings und damit die des ganzen Idealismus gescheitert ist. Schellings Abhandlung von 1809 bringt in Heideggers Deutungsperspektive den verborgenen Grund ans Tageslicht, der der spezifischen Sehweise des deutschen Idealismus zugrunde liegt, diesen auszeichnet, und seinen Äther ausmacht: den Begriff der Freiheit. Schellings Abhandlung verwandelt und vertieft zugleich diesen Begriff, d.h. sie stellt ihn auf eine neue Grundlage. In seinem Hinausgehen über Kant und Fichte versucht Schelling, den Boden des „dem Entwurf und der inneren Möglichkeit nach“ als „System der Freiheit“ angesetzten Idealismus<sup>36</sup> auf einen tieferen Grund zu verlegen. Die Umwandlung und Vertiefung, die im Begriff der Freiheit von Schelling vorgenommen wird, sofern er ihn als Vermögen zum Guten und zum Bösen weiterbestimmt, macht für Heidegger die bisherigen Systeme des Idealismus bodenlos und entwurzelt, sie „erschüttert“ Hegels Logik, und zwar vor ihrem Erscheinen,<sup>37</sup> am Ende stürzt sie jedoch sogar sich selbst in die Krise, indem sich der neue Freiheitsbegriff mit dem System, der Systematisierung als unverträglich erweist.

„Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge“ so lauten die einleitenden Passagen der Freiheitsschrift Schellings, „soll [...] der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen“. Man sagt, „dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich“.<sup>38</sup> Im Zuge der neuen, vertieften Grundlegung der idealistischen Systeme jedoch ergibt sich, daß der neue Boden, auf den das System als idealistisches gestellt werden soll, sich als nicht tragfähig erweist; Schelling ge-

---

<sup>34</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1979, S. 148, 174, 178, 233; *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. H. Feick (fortan: *Schellings Abhandlung*), Niemeyer, Tübingen 1971, S. 4. Vgl. ebd., S. 118: „jede Philosophie scheitert, das gehört zu ihrem Begriff“.

<sup>35</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 4. vgl. HB in W 6174

<sup>36</sup> Ebd., S. 109.

<sup>37</sup> Ebd., S. 117.

<sup>38</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 336; vgl. Heidegger, *Schellings Abhandlung*, S. 26.

lingt es nicht, der eben von ihm selbst sich selbst zugewiesenen Aufgabe gerecht zu werden. Ohne die volle Tragweite seiner Behauptung ermessen zu können, kommt er zur ausdrücklichen Formulierung der Unverträglichkeit von System und Freiheit, indem er an einer Stelle schreibt: „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben [...]“.<sup>39</sup>

Jene „alte Sage“, die Schelling am Beginn der Freiheitsschrift heraufbeschworen hatte, und zufolge der „der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein“ soll, mag sich damit wider Schellings Willen wieder einmal geltend gemacht haben – gegenüber Schelling selbst. In dem dadurch entstandenen Entweder/Oder scheint sich der späte Schelling, der Schelling nach der Freiheitsschrift, für die Freiheit entschieden zu haben, obwohl er freilich die systematische Ausarbeitung seiner Spätphilosophie in immer neuen Anläufen und Versuchen in Angriff genommen hatte. Seine diesbezügliche Option geht nun u.a. ganz klar aus der Grundstellung seiner späten, von München bis Berlin wiederholt vorgetragenen Hegel-Kritik hervor. „Denn der absolute Geist entäußert sich selbst zur Welt“, so wirft er Hegel in seiner Münchener Vorlesungen zur Ge-

---

<sup>39</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 399; vgl. Heidegger: *Schellings Abhandlung*, S. 193f. Thomas Buchheim hat in seinem Referat im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem ganzen Heideggerschen Interpretationshorizont der Freiheitsabhandlung zu Heideggers Deutung dieses Satzes („In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“) kritisch Stellung genommen. „System im göttlichen Verstand“ habe eine sehr spezielle Bedeutung: Damit sei nämlich nicht gemeint, das All des Seienden überhaupt, sofern es von Gott verstanden oder begriffen wird, sondern gemeint sei der beste Zustand aller Dinge. Buchheim setzt in seiner Diskussion von vornherein nicht wie Heidegger einen allumfassenden, sondern einen beschränkteren, engeren oder niedrigeren Systembegriff voraus und legt ihn seiner Interpretation zugrunde (Anhaltspunkte im Text Schellings gibt es für beide Positionen, sowohl für Heideggers radikalere als auch für Buchheims mehr traditionelle Lesart). In das „System der Freiheit“ wird „Freiheit zum Bösen“ gemäß Buchheims Ausgang von Thomas nicht aufgenommen, d.h. sein Interpretationsansatz bewegt sich von vornherein in einem anderen Horizont, weswegen andere Züge des Schellingschen Gedankenganges akzentuiert sind. Daß für Heideggers Interpretation „Gründe im Text Schellings“ bestehen, wird indessen zugegeben. Diagnostizierte Heidegger einen Rückfall Schellings in seinem auf die Freiheitsabhandlung folgenden Spätwerk „in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens“ (*Schellings Abhandlung*, S. 194), so kann dieser Rückfall bei der Interpretation Buchheims bereits in dieser Abhandlung selbst eruiert werden, indem im Satz „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“, der Begriff System einen Bedeutungswechsel oder eine Bedeutungsverschiebung, d. h. eine Beschränkung im Vergleich zu dem im Ansatz angedeuteten Systembegriff erfahren hat. Meine obige Formulierung im Text, „Ohne die volle Tragweite seiner Behauptung ermessen zu können“, läßt sich als Hinweis auf eine ähnliche Sachlage interpretieren. Hermeneutisch legt Heidegger seiner Schelling-Interpretation ausdrücklich einen Satz von Schelling selbst zugrunde: „Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken...“ (*Schellings Abhandlung*, S. 10; Schelling, SW XIII, S. 60). Schellings Text, den Heidegger nicht mehr zitiert, geht so fort: „denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren“. Bei dieser Auffassung können beide Interpretationen (die Buchheims und die Heideggers) als berechtigt angesehen werden.

schichte der Philosophie vor, „er leidet in der Natur, er gibt sich einem Prozeß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet.“ „Der Gott [...] ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d.h. er ist frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen, denn diese Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit“.<sup>40</sup> „Freihandelnde Persönlichkeit“, so führte er in Berlin aus, „das konnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum kommt, nachdem alles gethan ist [...]“.<sup>41</sup> Schellings Kritik an Hegel scheint sich an wesentlichen Punkten um die Auflösung des – zumindest seit der Freiheitsschrift im Vordergrund seines Denkens stehenden – Dilemmas „System und/oder Freiheit“ bzw. um seine Bemühung um ein System *der* Freiheit zu drehen.<sup>42</sup> Seine Hegel-Kritik ließe sich in dieser Hinsicht dahingehend zusammenfassen, daß angesichts des genannten Dilemmas Hegel wohl das System bevorzugt, die Freiheit daher zugunsten des Systems geopfert habe. Und dieselbe Problemstellung, die erwähnte Unverträglichkeit läßt sich auch noch in Kierkegaards Formulierung entdecken: auf der einen Seite stehen das Denken, die Philosophie, die Notwendigkeit, auf der anderen die Freiheit, die Entscheidung, das Entweder/Oder. Unter den Zuhörern der zitierten Hegel-Kritik Schellings war im übrigen in Berlin auch Kierkegaard; und daß die Grundzüge der Hegel-Kritik Kierkegaards vom späten Schelling her rühren, ist mehr als eine bloße Annahme.<sup>43</sup>

Die besagte und kurz erläuterte Unverträglichkeit kommt nun zwar in Kierkegaards Ansatz unmißverständlich zum Ausdruck, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied. Dieser besteht darin, daß jene Worte der von Schelling heraufbeschworenen alten Sage, laut denen „jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen“ soll, nun Kierkegaard veranlassen, die Philosophie als solche und überhaupt zu verabschieden. Diese schroffe Absage an die Philosophie sollte Heideggers Kritik auslösen, der sich nicht zu Unrecht darauf berief, daß die „Ablehnung des Systems bei Kierkegaard [...] nicht eine philosophische [...], sondern eine religiöse“

---

<sup>40</sup> Schelling: *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. Sämtliche Werke*, SW X, S. 159f. Vgl. A. M. Koltanek: *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Oldenbourg, München 1962, S. 117.

<sup>41</sup> SW XIII, S. 91.

<sup>42</sup> Wenn sich Heideggers „Parole einer Hermeneutik der Faktizität“ infolge der zitierten Überlegungen Gadammers „wie ein hölzernes Eisen“ darstellt (*Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 218), so drängt sich bei Heidegger ähnlicherweise die Vermutung auf: „Ein »System der Freiheit« – das ist wie ein viereckiger Kreis, in sich eine völlige Unverträglichkeit“ (*Schellings Abhandlung*, S. 26).

<sup>43</sup> Vgl. hierzu G. Semerari, „La critica di Schelling a Hegel“, in: *Incidenza di Hegel*, Morano, Neapel 1970, S. 453-496; M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.



sei, vor allem aber, daß für Kierkegaard „das System«, und gar in der vermeintlichen Hegelschen Gestalt, dogmatisch für etwas Selbstverständliches [...] genommen wird“.<sup>44</sup> Dieses dogmatische Moment in Kierkegaards Vorverständnis der Philosophie läßt sich klar herausstellen an einer Stelle, die schon angeführt worden ist und die da lautet: „Die Philosophie kehrt sich der Vergangenheit zu, der ganzen durchlebten Weltgeschichte, sie zeigt, wie die auseinander tretenden Momente zur höheren Einheit zusammengehen, sie vermittelt und vermittelt. Dagegen scheint sie mir überhaupt nicht zu antworten auf das, danach ich frage: denn ich frage nach dem Zukünftigen“.

Mit dieser Bestimmung der Philosophie dürfte der späte Schelling, sofern er sie gekannt hätte, unmöglich einverstanden gewesen sein; denn, worauf noch kurz hingewiesen werden soll, er wollte die Dimension der Zukunft sehr wohl in die Philosophie aufnehmen. Wie dem auch sei: Stellt man all das bisher Gesagte in Rechnung, so wird Heideggers berühmte Charakterisierung Kierkegaards, dieser sei „kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller“<sup>45</sup> – eine Charakterisierung, in der man allzuoft nichts anderes als bloße Herabsetzung zu erblicken pflegt – von der Sache her nachvollziehbar. Zugleich wird verständlich, weshalb aus der Sicht Heideggers ganz anderen Aspekten des Denkens Kierkegaards Bedeutung zukommt, als seiner Kritik Hegels und der Philosophie überhaupt. Die Antwort läßt sich durch ein Zitat aus seiner Schelling-Interpretation selbst angeben, das lautet: „Wesentliches wird in der Geschichte des Menschen niemals dadurch überwunden, daß man ihm den Rücken zukehrt und durch bloßes Vergessen sich scheinbar freimacht.“<sup>46</sup> Die Philosophie läßt sich m.a.W. nicht so einfach verabschieden, die Wahl besteht nicht zwischen Philosophie und Nichtphilosophie (mag letztere als Leben, christliche Existenz oder revolutionäre Praxis, usw. aufgefaßt werden), da man sowieso im Zugang zur Existenz nicht ohne Begriffe auskommt, dergestalt, daß es ein völlig philosophiefreies Feld überhaupt nicht gibt.<sup>47</sup> Die Wahl besteht vielmehr zwischen bedachter, überprüfter Begrifflichkeit oder bloßer Übernahme überlieferter Begrifflichkeit. Deswegen kann Heidegger in einer Anmerkung von *Sein und Zeit* sagen, „in ontologischer Hinsicht“ stehe Kierkegaard „ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Ontologie“ – und aus seiner Sicht zugleich angeben, was ihm dagegen, von seiner Orientierung an einer Hermeneutik der Faktizität

---

<sup>44</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 29.

<sup>45</sup> *Holzwege, Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1977, S. 249.

<sup>46</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 5. Siehe noch ebd. S. 69: „[...] was man zu verneinen glaubt [...], kehrt [...] in anderer Form, nur versteckt und unbegründet, wieder“.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu in bezug auf die Theologie die folgende Stelle der Schelling-Vorlesung: „Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich, auch dann, wenn sie die Philosophie als Teufelswerk zurückweist“ (*Schellings Abhandlung*, S. 61).

her, in Kierkegaard als wichtig erscheint. Er schreibt nämlich – man beachte die paradoxe Formulierung –, es sei von Kierkegaards „verbaulichen« Schriften *philosophisch* mehr zu lernen als von den theoretischen“.<sup>48</sup> Angesichts Heideggers Begeisterung für jenen schon zitierten Satz der Freiheitsschrift, „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum“, ist es auch nicht von ungefähr, daß er nun hinzufügt: „[...] die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen“; und die Hochschätzung der Angstabhandlung Kierkegaards wird auch an einer anderen Stelle von *Sein und Zeit* wiederholt.<sup>49</sup>

Ein weiterer Berührungspunkt zwischen Schelling und Kierkegaard, der wohl eine Wirkung jenes auf diesen nahelegt, läßt sich in ethischer Hinsicht, und zwar im Rahmen der bereits angesprochenen Thematik der Freiheit als Freiheit zum Guten und zum Bösen feststellen – eine Parallele, die aber auch den soeben angedeuteten Unterschied aufzeigt. Gegen den ganzen Idealismus sind sowohl Schelling als auch Kierkegaard der Meinung, es gehe nicht an, das Böse einseitig in das dem Geistigen entgegengestellte Naturhafte zu versetzen, sei doch der Geist nicht nur keineswegs gegen das Böse sozusagen „immuner“ als das Naturhafte, sondern er stehe in gewissem Sinne sogar näher zu ihm – der Geist habe gleichsam einen Hang zum Bösen. Die Auffassung des Bösen als etwas prinzipiell Geistigem ist Kierkegaard und Schelling sicherlich gemeinsam. Es sei in diesem Zusammenhang nur je ein Beleg angeführt. An einer charakteristischen Stelle bei Schelling heißt es: „Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige [...]. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist [...], der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teufliche Böse dem Genuß weit entfernter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn.“<sup>50</sup> In einem ähnlichen Zusammenhang liest man bei Kierkegaard folgendes: „Denn ein guter Mensch, das kann doch jeder sein, der es will, aber zum Bösessein gehört stets Talent. Darum wollen viele so gerne Philosophen sein, nicht Christen, denn zum Philosophsein gehört Talent, zum Christ-

---

<sup>48</sup> *Sein und Zeit*, S. 235. Damit hängt wohl der in der Schelling-Vorlesung enthaltene Hinweis zusammen, daß „die jetzt üblich gewordene Zusammennennung von Kierkegaard und Nietzsche [...] im Grunde philosophisch unwahr und irreführend“ sei, und daß „Kierkegaards *mittelbare* Bedeutung für die Philosophie [...] in einer ganz anderen Richtung“ liege, als in seiner mit Nietzsche gemeinsamen Kritik des philosophischen Systems (*Schellings Abhandlung*, S. 29f.). Diejenige Philosophie, für die (und von der her gesehen) von Kierkegaards „verbaulichen« Schriften *philosophisch* mehr zu lernen [sei] als von den theoretischen“, ist freilich gerade jene Hermeneutik der Faktizität, als welche Heidegger die Philosophie in den frühen zwanziger Jahren verstand.

<sup>49</sup> *Sein und Zeit*, S. 190.

<sup>50</sup> SW VII, 468. o.

sein Demut, und die kann jeder haben, der es will.“<sup>51</sup> Es ist jedoch nicht nebensächlich, über die offensichtlichen Parallelen hinaus auch auf einige Unterschiede, besonders in Blick auf Kierkegaards ausgesprochen und scharf philosophiefeindlichen Ton, zu achten. Angesichts dieses Punktes dürfte Schelling wohl auch hier eine von der Kierkegaard'schen wesentlich abweichende Meinung geäußert haben; er dürfte nämlich wohl kaum damit einverstanden gewesen sein, „zum Philosophsein“ sei „Talent“ (d.h. Geist) hinreichend, und man müsse deswegen „zum Christsein“ die Philosophie transzendieren. Denn eine der innersten Bestrebungen des späten Schelling (gleich ob man sie für gelungen oder – mit Heidegger – für nicht gelungen hält) bestand eben darin, beides: Philosophie und Christentum zu versöhnen oder verträglich zu machen. Kierkegaards Absage an die Philosophie hat ein Philosophieverständnis zur Voraussetzung, gemäß dem Philosophie – mit dem späten Schelling gesagt – einseitig in die negative Philosophie versetzt ist. Da Kierkegaard Philosophie als solche mit – in Hegels Sinne vorverstandenen – Geist oder Geistigem, Abstrakt-Gedanklichem gleichzusetzen tendiert, bedarf es für ihn, um das Gute zu verwirklichen, einer Überwindung der Philosophie, sowie eines Übergangs zur christlichen Existenz (eines Übergangs, der zugleich eine Überwindung der Philosophie darstellt). Für Schelling hingegen fällt die Behauptung, nicht der Geist sei das Höchste – sondern, wie es wiederholt heißt, die Liebe bzw. die Seele –, durchaus noch in die Philosophie, sie kann durchaus in der Philosophie untergebracht werden:<sup>52</sup> Philosophsein und Christsein schließen sich für Schelling gar nicht aus. Die zitierte Stelle Kierkegaards wirft ein neues Licht auf Heideggers Behauptung (und macht sie zugleich in sachlicher Hinsicht plausibel), jener sei „kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller“, dessen Philosophieverständnis durch dogmatische Züge belastet werde.

Es gilt in unserem Problemzusammenhang von System und Freiheit endlich auch auf einen weiteren Hinweis Heideggers zu achten: „Wie weit aber Schelling auch auf neuem Wege in das Wesen der menschlichen Freiheit vordringen mag, die Kantische Grundstellung zur Frage der Freiheit wird nicht erschüttert, sondern nur bestätigt. Kant sagt: Die Tatsache der Freiheit ist unbegreiflich; was wir allein begreifen, ist, ihre Unbegreiflichkeit“.<sup>53</sup> Diese Kontinuität mit Kant wird

---

<sup>51</sup> Kierkegaard: *Entweder/Oder*, II, S. 242.

<sup>52</sup> Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, S. 470f: „Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist [...] der Seele unterworfen ist [...]“. Ferner: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 405f: „Denn auch der Geist ist nicht das Höchste [...] Die Liebe aber ist das Höchste“.

<sup>53</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 195f. – Kant hatte in seinen letzten Lebensjahren über „das unbegreifliche System der Freiheit des Menschen“ gesprochen (vgl. *Opus postumum*, hrsg. von A. Buchenau, W. de Gruyter, Berlin und Leipzig 1938, Zweite Hälfte, S. 53. [= VII. Conv., V. Bogen, 2. Seite]); dieses Resultat ergab sich jedoch ganz folgerichtig aus seinem Ansatz, gemäß dem er schon früher

allerdings auch von Schelling anerkannt; in seinen Berliner Vorlesungen heißt es: „die Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreißt, muß ich aufs bestimmteste widersprechen. [...] Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat immer noch mit Kant anzufangen“.<sup>54</sup>

### III.

Es wird langsam Zeit, eine Art Fazit zu ziehen. Durch die zitierten Überlegungen Kierkegaards hoffe ich, eine Perspektive gewonnen zu haben, in deren Rahmen sich einige wesentliche Grundbegriffe und -motive der nachhegelschen Philosophie im Rückblick auf Schelling und im Vorblick auf Heidegger ungezwungen zusammenfassen bzw. unterbringen lassen. Daß hinter Kierkegaards Kritik der Philosophie Hegels und dadurch der Philosophie überhaupt, sowie seines damit einhergehenden Neuansatzes, der in seiner Option für die als Existenz des Einzelnen vorverstandene Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, Denkmotive Schellings im Hintergrund stehen, hoffe ich, einigermaßen verdeutlicht zu haben. Zu dem in diesem Zusammenhang Gesagten läßt sich noch ein nicht unwesentlicher Hinweis hinzufügen; wenn Kierkegaards Hauptinteresse der Zukunft galt und sein Fragen auf das Zukünftige ging, dann ist die Dimension der Zukunft, für die nun Kierkegaard leidenschaftlich ins Feld zieht und deren Fehlen er als Hauptsünde gegen die Philosophie auszuspielen glaubt, weit davon entfernt, seinen Vorläufern unbekannt gewesen zu sein; vielmehr begegnet sie sehr wohl beim späten Schelling derart, daß sie sogar ein Hauptmotiv seiner Spätphilosophie bildet. Es genüge hier, nur aus der kürzlich aufgefundenen und edierten *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* einige Belege vorzubringen. „Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige“, heißt es. „Die Quelle des Seins ist zu bestimmen als das jetzt noch nicht Seiende, aber als das künftig sein werdende; ihr Wesen ist Zukunft [...]“. Und ein letztes Zitat. „Nur in seiner Zukunft kann das menschliche Bewußtsein wahre Ruhe finden“.<sup>55</sup>

---

meinte: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von inner Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“; „die Vernunft [würde] alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinde, [...] wie Freiheit möglich sei“, (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in I. Kant: *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, Bd. VII, S. 102, 96; vgl. noch *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 112; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. VIII, S. 701, usw.).

<sup>54</sup> *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII (= Abt. II. Bd. 3), S. 32f.

<sup>55</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. W. E. Ehrhardt Meiner, Hamburg 1992, Teilband I, S. 24, 26, Teilband II, S. 601f.

Das Thema Zukunft läßt mich fast naturgemäß zu Heidegger übergehen, in dessen Werk sie mehrfach im Mittelpunkt steht, und zwar sowohl im Frühwerk, in dem die Ausarbeitung der Seinsfrage am Leitfaden der existenzialen Analytik als Fundamentalontologie dominiert und wo die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins als gänzlich an der Zukunft orientiert herausgestellt wird, als auch im Spätwerk, wo im Rahmen der neugewonnenen Perspektive der sog. Seinsgeschichte das systematische Schwergewicht des Themas Zukunft in die denkerische Möglichkeit eines „anderen Anfanges“ der abendländischen Philosophie und Geschichte verlagert wird und um sie herum kreist – ein Topos übrigens, in dem ebenfalls Parallelen mit Schellings Vorstellungen eines kommenden Gottes erblickt werden können.<sup>56</sup>

Die im Titel meines Vortrages angesprochenen Themen „System, Freiheit und Denken“ lassen mich jedoch einen Bezug auf Heidegger nicht nur in dem Sinne herstellen, daß es ja Heidegger war, der das spannungsvolle Ineinander dieser Themen bei Schelling erst entdeckt und im Rahmen einer großartigen Interpretation im einzelnen ausgearbeitet hat, sondern auch in einem anderen und, möchte ich meinen, noch wesentlicheren Sinne – einem solchen, wodurch der Bezug auf Heidegger eigentlich erst ein Vorblick auf ihn wird.

Die Schelling-Interpretation Heideggers läßt sich nämlich an wesentlichen Punkten auch als Selbstinterpretation lesen. Hierzu muß man von der von Heidegger selbst in der Schelling-Vorlesung getroffenen Unterscheidung zwischen System und Systematischem ausgehen, zufolge der „jede Philosophie [...] systematisch [...] aber nicht jede [...] System [ist], und das nicht nur deshalb nicht, weil sie nicht »fertig« wird“.<sup>57</sup> Diese Zeilen, die zunächst auf Schelling bezogen sein wollen, lassen sich wohl auch als eine Selbstcharakterisierung des eigenen Denkens Heideggers verstehen, gerade weil anerkannt wird, daß das Nicht-fertigwerden einer Philosophie nicht bloß an äußerlichen Gründen, sondern wohl auch an sachlichen Schwierigkeiten liegen mag, und daß das Systematische vom Nicht-fertig werden des Systems nicht gefährdet wird.

Wesentliche Überlegungen der Schelling-Vorlesung lassen sich in dieser Sicht als Selbstinterpretation Heideggers, als Kampf mit der eigenen „Sache“, sonach als Rückblick und zugleich Vorblick auf den eigenen Denkweg interpretieren. Dies schon in bezug auf die einleitende These, die der systematischen Einbettung der ganzen Interpretation dient, und die da lautet: „Wer den Grund dieses Scheiterns [Schellings] wahrhaft wüßte und wissend bewältigte, müßte zum

---

<sup>56</sup> Vgl. M. Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1982, z.B. S. 15, 253, 313 und *passim*; O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg/München 1992, S. 479.

<sup>57</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 35. „Umgekehrt ist dort, wo es nach einem System den Anschein hat, nicht immer schon systematisches Denken“ (ebd.).

Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden“.<sup>58</sup> Damit bezieht Heidegger sich selbst in sein Interpretiertes mit ein, und seine Interpretation wird in wahrlich hermeneutischem Sinne ein Gespräch, ein Zwiegespräch – und Schellings Frage wird geschichtliche Gegenwart.<sup>59</sup> Um Ringen um die eigene Sache kann es sich hier handeln, schon weil es Heidegger 1936 im wesentlichen eben um diesen „neuen Anfang“, bzw. „anderen Anfang“ geht.<sup>60</sup> Es spricht hier ein Denker, der seine eigensten Bemühungen als den innersten Denkbemühungen der Vergangenheit zugehörig verstanden wissen will, der, statt *über* die Philosophen der Vergangenheit vom Standpunkt einer absoluten Gegenwart endgültig-gesicherte Urteile abzugeben, vielmehr mit ihnen aus der Sicht einer Gegenwart, die nicht weniger geschichtlich als die Vergangenheit verstanden ist, eine philosophische Auseinandersetzung oder einen denkerischen Dialog führt.<sup>61</sup>

Vor diesem Hintergrund erhält die Auseinandersetzung mit Schelling eine besondere Beleuchtung. Dies wird von den folgenden Überlegungen bezeugt: „Es könnte ja sein, daß jetzt der Verzicht auf das System notwendig ist, aber nicht, weil das System an sich etwas Unmögliches und Nichtiges wäre, sondern umgekehrt, weil es das Höchste und Wesentliche ist“.<sup>62</sup> „Gewiß muß die unechte Gestalt des Systems und die Systembauerei immer wieder zurückgewiesen werden, aber nur, weil das System im wahren Sinne eine, ja die Aufgabe der Philosophie

---

<sup>58</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 4.

<sup>59</sup> Das besagte Sichbeziehen auf sein Interpretiertes, oder das Sichanschließen an es, läßt sich in Heideggers Schelling-Vorlesung noch in einer anderen wesentlichen Hinsicht feststellen. Wenn der Höhepunkt und zugleich das Scheitern des Deutschen Idealismus in der Unverträglichkeit von System und Freiheit erblickt wird, infolge dessen das Absolute nicht mehr als System (d.h. System des Wissens, absolutes Wissen) gefaßt werden kann, so berechtigt Schellings Behauptung, das Absolute habe „kein Prädikat [...] als eben das der Prädikatlosigkeit“ (Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, S. 406) Heidegger von der Sache her durchaus zur folgenden Interpretation: „Wenn das Seyn vom Absoluten nicht gesagt werden kann, dann liegt darin, daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist [...]“ (*Schellings Abhandlung*, S. 195). Da andererseits aber die These, nach der „das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist“, zugleich Heideggers eigene These ist (vgl. z.B. „Was ist Metaphysik?“, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 120: „das Sein selbst [ist] im Wesen endlich“), so erscheint damit Schelling und der Deutsche Idealismus als logischer Ursprung des Ansatzes Heideggers selbst, indem seine eigene Problemstellung in Anlehnung an die denkerischen Bemühungen des Deutschen Idealismus herausgestellt wird, im Sinne des hermeneutischen Begriffs der „Zugehörigkeit“.

<sup>60</sup> Vgl. *Schellings Abhandlung*, z.B. S. 4, 24ff., 194.

<sup>61</sup> „Die Naivität des sogenannten Historismus besteht darin“, schreibt Gadamer, „daß er [...] seine eigene Geschichtlichkeit vergißt. [...] Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken“ (H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr, Tübingen 1990, S. 304f.).

<sup>62</sup> *Schellings Abhandlung*, S. 29f.



ist“.<sup>63</sup> – Auf der – in einigen wesentlichen Zügen schon in der Schelling-Vorlesung vorliegenden<sup>64</sup> – Besinnungsebene der Kehre Heideggers, wie sie in den aus dem Nachlaß kürzlich erschienenen *Beiträgen zur Philosophie* zur Ausprägung kommt, wird dann dementsprechend die Idee des „Systems“ hinfällig. Das „anfängliche Denken“ (das des „anderen Anfangs“), so sagt jetzt Heidegger, „steht außerhalb der Frage, ob zu ihm ein System gehört oder nicht [...] [es] ist daher wesentlich ohne System, un-systematisch; aber deshalb nicht willkürlich und wirr“. „Sofern das »System« die wesentliche Kennzeichnung der neuzeitlichen Seiendheit des Seienden enthält (die Vorgestelltheit), die »Entscheidung« aber das Sein für das Seiende, nicht nur die Seiendheit aus dem Seienden her meint, dann ist in gewisser Weise die Ent-scheidung »systematischer« als jedes System [...]“. „[...] das Denken hat nicht mehr die Gunst des »Systems«, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Ereignis jede Geschichte trägt und deshalb nie errechnet werden kann. *An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns*“.<sup>65</sup>

Entsprechend diesem kurzen Vorblick auf den Denkweg Heideggers im Lichte seiner eigenen auf Schelling angewandten Interpretationsbegriffe läßt sich wohl sagen – und damit komme ich zum Schluß –: auch Heidegger optierte auf seine eigene Weise, wie vor ihm schon Schelling und Kierkegaard, für die Zukunft, die lebendige Geschichte und die Entscheidung. Damit wird Schelling Zeitgenosse incognito von Heidegger und somit von uns selbst: er gewinnt eine neue Präsenz in unserer Zeit.

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 32.

<sup>64</sup> Vgl. z.B. ebd., S. 79.

<sup>65</sup> M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1989, S. 65, 89, 242 (Herv. Verf.); vgl. noch ebd., S. 5, 85, 451. Die Überlegungen in bezug auf Nietzsches Kritik des Willens zum System werden in den *Beiträgen* wiederholt akzentuiert zur Diskussion gestellt (vgl. *Schellings Abhandlung*, S. 28 f. bzw. *Beiträge zur Philosophie*, S. 88f. Siehe noch *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 100ff.)